

فصلنامه علمی فلسفه تطبیقی



خوانشی نو از ابزارهای معرفتی در فلسفه سقراط

شمس‌الله سراج^۱، هادی هادی‌زاده^۲

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. (نویسنده مسئول) رایانامه: sh.seraj@ilam.ac.ir

۲. دانشجو دکترا، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. رایانامه: amirhadi341@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	سقراط، فیلسوف شهیر یونانی، پس از رواج اندیشه سفسطایی توانست اندیشه فلسفی درباره انسان را مطرح کند و نگرش فلسفی را از طبیعت به انسان بازگرداند. او با تلاش‌های علمی خود مبارزه با سفسطاییان را کلید زد و جایگاه جدیدی برای اندیشه بشریت پدید آورد. تاریخ‌نویسان فلسفه کوشیده‌اند در کنار ابداعات سقراط، وی را به‌عنوان نخستین فیلسوف عقل‌گرا معرفی کنند که تنها با ادراک عقلی مبتنی بر استدلال موافق است و دیگر ابزارهای ادراکی را نفی می‌کند. از همین رو برخی تصریح کرده‌اند که نقطه آغاز تفکر مشائی، سقراط است؛ اما با بررسی مکالمات سقراط و محتوای گفت‌وگوهای وی درمی‌یابیم که ادراک شهودی در منظومه فکری او نقش بسزایی داشته و او ابزارهای ادراک شهودی را مکرراً برای رسیدن به فضیلت انسانی - که همان معرفت است - به کار می‌گیرد.
تاریخ ارسال: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴	
کلیدواژه‌ها: سقراط، معرفت، ادراک شهودی، مکاشفه.	در این نوشتار سعی شده است ابزارهایی که سقراط برای ادراک شهودی به کار می‌برد، به‌دقت احصا و بررسی شود تا مشخص گردد که ابزارهای ادراک شهودی از چنان اعتباری برخوردارند که، برخلاف دیدگاه برخی فلاسفه، می‌توان سقراط را پدر فلسفه اشراق معرفی کرد. وی در گفت‌وگوهای خود، تهذیب نفس را مقدمه ادراک معرفتی می‌کند و به شعر شاعران و نحوه ادراک آنان استناد می‌نماید، ادراکات هاتف معبد دلفی را معتبر می‌داند و به ندای درونی نیز اهمیت ویژه می‌دهد که همگی نشان‌دهنده جایگاه ویژه ادراک شهودی نزد سقراط و نادرستی مشائی خواندن اوست.

شیوه استناد به این مقاله: سراج، شمس‌الله؛ هادی‌زاده، هادی، فلسفه تطبیقی، (۱۴۰۳)، شماره ۳، صفحات ۳۱ تا ۴۲

DOI:10.30487/cph.2025.2049133.1037. ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت)





A new reading of epistemic tools in Socrates' philosophy

Shamsollah Seraj¹, Hadi Hadizadeh²

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran.
(Corresponding Author) **Email:** sh.seraj@ilam.ac.ir

2. PhD Student, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran. **Email:**
amirhadi341@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Review Article</p> <p>Received: 2024-03-12</p> <p>Accepted: 2025-01-14</p>	<p>After the dominance of Sophism, the renowned Greek philosopher Socrates was able to introduce philosophical thought about humanity and change philosophical perspectives from nature to human beings. He pushed back against the Sophists and a new position for human thought through his intellectual endeavors. Philosophical historians have made an effort to portray Socrates as the first rational philosopher who rejected all other forms of perception in favor of rational perception based on reasoning. Therefore, some claim that intellectual perception serves as the foundation of Socratic thought. Socrates frequently used sensory perceptual tools in the pursuit of human excellence, which is synonymous with knowledge, according to our analysis of his dialogues and the content of his conversations. This suggests that sensory perception a significant role in his intellectual framework. This article aims to carefully examine the sensory perceptual methods used by Socrates to ascertain the reliability of sensory perception. It is argued that Socrates can be seen as the founder of Illuminationist philosophy.</p>

Cite this article: Seraj Shamsollah, Hadizadeh Hadi (2025). *Comparative Philosophy* (3), 31–42. **DOI:** 10.30487/cph.2025.2024771.1030

Publish: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).



© Authors

طرح بحث

سقراط یکی از فیلسوفان به نام یونانی است که توانست در مسیر اندیشه بشر انقلابی بس بزرگ ایجاد کند. او چنان چرخشی در نظام فلسفی بشر پدید آورد که امروزه تاریخ‌نویسان فلسفه، برای تمایز نگاه پیش از سقراط و اثرگذاری او بر این علم، تاریخ فلسفه را به «پیش از سقراط» و «پس از سقراط» تقسیم می‌کنند.

این اثرگذاری، نتیجه استفاده درست از مباحثی بود که پیرامون انسان مطرح شد؛ زیرا فلاسفه پیش از او بیشتر در پی آن بودند که در طبیعت، ماده‌المواد را بیابند. اما با ظهور سوفسطاییان، مباحث مربوط به انسان و ابزار ادراک او در جامعه یونانی بیشتر مطرح شد و توجه گسترده‌ای به انسان معطوف گردید. این توجه به حدی بود که سوفسطاییانی مانند پروتاگوراس معتقد شدند انسان معیار همه چیزهاست و تنها ادراک حسی معتبر است (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص. ۱/۱۰۶). لازمه معرفتی ادراک حسی به عنوان تنها ابزار معرفت بشر آن است که معیار واحدی برای سنجش و صحت و سقم معرفت وجود نداشته باشد و امری به نام «کلی» معنا پیدا نکند.

سقراط در فضای پدیدآمده توسط سوفسطاییان، ضمن پذیرش روی گردانی از مباحث طبیعت و توجه به انسان، در پی اثبات اصلی کلی و ثابت برای سنجش معرفت بشر برآمد و توانست عقل را به عنوان ابزار معرفت بشری جایگزین ادراک حسی معرفتی کند. ارسطو، سقراط را نخستین فردی می‌داند که در جست و جوی کلی برآمد و معتقد بود تعریف ناظر به اموری غیر از محسوسات است (ارسطو، ۱۳۸۴، ص. ۲۴). بنابراین، انقلابی را که سوفسطاییان آغاز کردند، سقراط با جایگزینی عقل به عنوان ابزار معرفت‌شناسی به پایان رساند و نام خود را در میان فیلسوفان اثرگذار تاریخ جاودانه ساخت.

تبیین جایگاه عقل توسط سقراط باعث شد برخی پندارند که وی ابزار معرفت بشری را منحصر در عقل می‌داند و به انکار هر ابزار معرفت‌شناختی دیگری برآمده است. والتر استیتس در این باره می‌نویسد: ارسطو این نکته را یادآور می‌شود که سقراط بخش‌های غیرعقلی نفس را نادیده گرفته است. سقراط تصور می‌کرد که افعال هر کسی تنها تحت حاکمیت عقل است و بنابراین اگر افراد فقط درست تعقل کنند، باید عمل درست انجام دهند (استیتس، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۶). تئودور گمپترس نیز می‌نویسد: به عقیده او (سقراط)، فقط عقل معین می‌کند که چه باید کرد و چه نباید کرد و عقل فعال مایه‌اش است (گمپترس، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۵۹۹). از این سخن چنین برمی‌آید که سقراط نه تنها در حکمت نظری، بلکه در حکمت عملی خویش، به جز عقل به هیچ امر دیگری بها نمی‌دهد.

آنتونی گاتلیب پا را فراتر گذاشته و علاوه بر تصریح بر عقل‌گرایی سقراط، اعتبار ادراک شهودی را به عنوان ابزار معرفتی در نزد وی زیر سؤال می‌برد. او در این باره چنین نوشته است: ایمان وی هم، برخلاف قدیسان هر دینی، نه بر مکاشفه یا امید کورکورانه، بلکه بر سرسپاری به عقل مبتنی بر استدلال متکی بود (گاتلیب، ۱۳۸۴، ص. ۱۸۷).

این نگرش به تعالیم سقراط باعث شده است که برخی، وی را به عنوان سرسلسله حکمای مشاء معرفتی کرده و ریشه عقل‌گرایی امروز را در تعالیم سقراط بدانند (حیدری، ۱۴۳۵، ج. ۱، ص. ۵۱؛ همو، ۱۴۲۹، ص. ۹۴؛ زعیمان، ۱۴۲۳، ص. ۵۷؛ بریه، ۱۳۵۲، ص. ۱۱۳). اما به نظر می‌رسد چنین نیست و بررسی مکالمات سقراطی، نتیجه دیگری برای ما آشکار می‌سازد. از همین رو، برای داوری دقیق‌تر، نخست باید به اعتبارسنجی منابع مکالمات سقراطی پرداخت و سپس بررسی جایگاه معرفت شهودی در نظام فکری او را در دستور کار قرار داد.

مقدمه

اعتبارسنجی منابع دسترسی به تعالیم سقراط

سقراط هیچ اثر مکتوبی از خود باقی نگذاشته است تا قضاوت دقیق‌تری نسبت به نظریات او به دست آوریم و مطمئن‌ترین راه دسترسی ما به تعالیم او و فضای فکری‌اش، نوشته‌های افلاطون، گزنفون (Xenophon) و اریستوفانس (Aristophanes)،

نمایشنامه‌نویس، است (فروغی، ۱۳۸۵، ص. ۲۷).

از میان این سه نفر، آثار افلاطون از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ به گونه‌ای که برخی معتقدند در مواردی که میان آثار افلاطون و گزنفون همخوانی وجود دارد، گزنفون از نوشته‌های افلاطون رونویسی کرده است (راسل، ۱۳۵۳، ص. ۱۳۸). بنابراین تلاش ما بر این است که آثار افلاطون را ملاک و معیار شناخت سقراط قرار دهیم. نکته دیگر آن که اگر کلام هنری توماس را بپذیریم که سقراط در شصت و دو سالگی معلم افلاطون شد (توماس، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۹)، درمی‌یابیم که او بیش از هشت سال محضر سقراط را درک کرده است؛ زیرا مطابق آنچه در رسالهٔ *آپولوژی* آمده است، سقراط هنگام مرگ بیش از هفتاد سال سن داشت (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۱۲). ویل دورانت نیز سن افلاطون را هنگام مرگ سقراط، بیست و هشت سال می‌داند (دورانت، ۱۳۷۷، ص. ۱۵). بنابراین می‌توان گفت افلاطون در دوران جوانی، سقراط را درک کرده و پیش از آن که دورهٔ شکل‌گیری فکری خویش به انجام برسد، از این شخصیت بهره برده است و این، برتری دیگر افلاطون بر گزنفون به شمار می‌آید.

ناگفته نماند در تبیین نگرش سقراط تاریخی، همواره این بحث مطرح بوده است که آیا سقراط افلاطونی همان سقراط تاریخی است یا خیر؛ زیرا بازشناسی افکار سقراط از اندیشهٔ افلاطون کاری بسیار دشوار است (فروغی، ۱۳۸۵، ص. ۲۸؛ هنری، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۹؛ راسل، ۱۳۵۳، ص. ۱۴۰؛ کاسرلی، ۱۳۷۰، ص. ۷۵) و روشن نیست که آیا افلاطون افکار خود را از زبان استادش بیان کرده است یا در صدد تبیین چهرهٔ حقیقی او بوده است. چرا که برخی معتقدند افلاطون آنچه را به نظرش خردمندانه می‌آمد، از زبان سقراط نقل می‌کرد و خود نیز به این امر معترف بوده است (گاتلیب، ۱۳۸۴، ص. ۲۴).

با این حال، نمی‌توان گفت این آثار به کلی عاری از حقیقت سقراطی‌اند، اما برای آن که درصد این خطا به حداقل برسد، به آثاری از افلاطون استناد می‌کنیم که در دورهٔ جوانی او نوشته شده‌اند. والتر استیتس در این باره می‌نویسد: محاوره‌های اولیه افلاطون در زمانی به رشتهٔ تحریر درآمد که هنوز فلسفهٔ خود افلاطون بسط نیافته بود و او از هر حیث شاگرد تمام‌عیار سقراط بود که فقط می‌خواست آموزه‌های استاد را به بهترین بیان عرضه کند؛ پس این محاوره‌ها دربرگیرندهٔ اساس و جوهرهٔ فلسفهٔ سقراط است (استیتس، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۲).

این امر در رسالهٔ *آپولوژی* روشن‌تر است؛ زیرا به گواهی برخی از تاریخ‌نویسان فلسفه، حتی آنان که در نسبت دادن نوشته‌های افلاطون به آرای سقراط دچار تردیدند، محاورات اولیه افلاطون و به‌ویژه رسالهٔ *آپولوژی* را در تبیین آرای سقراط تاریخی صادقانه‌تر می‌دانند (راسل، ۱۳۵۳، ص. ۱۴۱؛ گاتلیب، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۶؛ بونتیمپو، ۱۳۸۵، ص. ۷۱؛ رادا کریشنان، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۵).

با توجه به توضیح فوق، منبع ما برای بررسی ابزارهای معرفتی سقراط، آثار اولیه افلاطون است. بنابراین باید در این آثار به دنبال قرائن لازم برای کشف ابزارهای معرفتی، به‌ویژه معرفت‌شهودی، باشیم.

ابزارهای معرفت در مکالمات سقراطی

سقراط در راه به‌دست آوردن دانش و معرفت از هیچ چیز فروگذار نبود. گاهی خود را به خرمگسی تشبیه می‌کرد که با نیش‌زدن، مردم را به تفکر وامی‌داشت (راسل، ۱۳۵۳، ص. ۱۴۵). و گاهی می‌گفت: «من مانند سگ صید، در جستجوی حقیقت هستم» (توماس، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۹) و گاهی خود را به ماما تشبیه می‌کرد که در زایش تفکر به مردم کمک می‌کند (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۳، ص. ۱۳۷۵). او همواره بر این عقیده بود که فضیلت همان معرفت است (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۳۰؛ گاتری، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۱؛ کاسرلی، ۱۳۷۰، ص. ۷۷؛ برلین، ۱۳۸۵، ص. ۵۴) و ریشه شرارت‌ها را جهل معرفی می‌کرد. از همین رو، عمل بد را

ناشی از این می‌دانست که انسان نسبت به خود دچار جهل باشد و این جهل را علم بیندارد. به همین دلیل، تنها دانشی که سقراط ادعای آن را داشت، این بود که می‌دانست هیچ نمی‌داند و می‌کوشید دیگران را به نادانی خویش آگاه سازد. بر اساس مطالعه آثار اولیه افلاطون می‌توان گفت که علاوه بر استدلال‌های عقلی، معرفت برخاسته از استدلال استقرایی و شهود نیز نزد سقراط از جایگاه قابل توجهی برخوردار بوده‌اند که در ادامه به این دو مورد خواهیم پرداخت.

استدلال استقرایی

شیوه رایج استدلال در گفت‌وگوهای سقراط، که در تمامی رساله‌های افلاطون مشاهده می‌شود، استدلال استقرایی است؛ بدین ترتیب که وی گفت‌وگو را با مثال‌های ساده و پیش‌پاافتاده آغاز می‌کرد و از پی آن، در جست‌وجوی یافتن امور کلی و ثابت برمی‌آمد. این روش از اساسی‌ترین شیوه‌های استدلال سقراط بود و آن‌چنان از آن بهره می‌گرفت که برخی، شیوه استدلال استقرایی را از کشفیات او به شمار آورده‌اند (گمپترس، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۵۸۷).

شاید بتوان گفت علت به کارگیری استقراء توسط سقراط، آن است که این ابزار عقلی به ادراک حسی نزدیک‌تر می‌باشد و نقطه مشترکی است برای نزدیک کردن افکار سوفسطاییان و افرادی که دارای ذهن‌های بسیط‌تری هستند، تا بدین وسیله رأی خود را بهتر به اثبات برسانند؛ اما این همه ابزار معرفتی سقراط نیست، بلکه روشی است که او بیشتر در گفت‌وگو با دیگران و برای اقناع آنان از آن استفاده می‌کرد.

ادراک شهودی

در مکالمات سقراط به شواهدی برمی‌خوریم که می‌توان گفت ادراک شهودی نیز یکی از ابزارهای معرفتی سقراط محسوب می‌شود؛ اما برخی چنان بر عقل محوری سقراط تأکید می‌کنند که گویی او از مخالفان هر نوع ابزار فکری غیرعقلی بوده است و یکی از رسالت‌های او پس از مبارزه با سوفسطاییان، حذف ادراک شهودی به شمار می‌آید. آنتونی گاتلیب پایه‌های ایمان سقراط را استدلال عقلی می‌داند و می‌نویسد: ایمان وی هم، برخلاف قدیسان هر دینی، نه بر مکاشفه یا امید کورکورانه، بلکه بر سرسپاری به عقل مبتنی بر استدلال متکی بود (گاتلیب، ۱۳۸۴، ص. ۱۸۷).

ویل دورانت در این باره می‌نویسد: «امروز باید جنگ کنفوسیوس با لائوتسه و سقراط با زنون و ولتر با روسو از سر گرفته شود تا از عقل در برابر غریزه و شهود و عرفان و ایمان مرموز دفاع شود و عقل از نو بر تخت خود بنشیند» (دورانت، ۱۳۷۷، ص. ۳۵).

از دیدگاه ویل دورانت، ادراک عقلی نقطه مقابل ادراک شهودی است و نمی‌توان کسی را که خود عقل‌گرایی را ترویج کرده است، از افرادی دانست که ادراک شهودی را نیز معتبر می‌دانند. شاید این برداشت از آن رو باشد که هرچند معرفت شهودی ممکن است درجه‌ای بالاتر از نگاه عقلی داشته باشد، اما از حیث نداشتن جنبه کلی، هم‌ردیف معرفت حسی قرار می‌گیرد و در این صورت، اگر سقراط معرفت شهودی را ارزشمند بداند، همان راه سوفسطاییان را پیموده و دوباره به سخن پروتاگوراس سوفیست بازمی‌گردیم که «انسان معیار همه چیز است» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۰۶).

در پاسخ به این ایراد باید گفت همان‌گونه که سقراط در مکالمات خود، از راه استقراء و دیگر شیوه‌های عقلی، در پی کسب معرفت یا آگاه‌سازی افراد نسبت به جهل خویش است، اشاره‌هایی نیز به ابزار معرفتی دیگری برای دستیابی به علم حضوری دارد. به بیان دیگر، سقراط در گفت‌وگوهای خود از طریق عقل و ابزارهای عقلی، پای استدلال را به میان می‌کشد تا به علم حصولی دست یابد و از سوی دیگر، خود را بی‌نیاز از معرفت شهودی - که به مثابه علم حضوری است - نمی‌بیند. از همین رو، می‌توان قرینه‌هایی برای اعتباربخشی این نوع معرفت در مکالمات او مشاهده کرد که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

قرائن اعتبار معرفت شهودی نزد سقراط

الف) تهذیب نفس، مقدمه‌ای برای کسب معرفت شهودی

در مکاتب عقل‌گرا، مانند مکتب مشاء، تهذیب نفس و حکمت عملی به عنوان ابزار معرفت مطرح نیست و اگر هم به مواردی از آن اشاره شود، جنبه نظری آن پررنگ‌تر است؛ برای مثال، علم اخلاق ارسطویی بیشتر جنبه روان‌شناختی دارد تا تربیت عملی (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۱). اما در نقطه مقابل، تهذیب نفس به شاخصه مهم فلسفه اشراقی تبدیل شده است (سجادی، ۱۳۷۵، ص. ۷۰۷).

میرفندرسکی برای کوتاه نشان‌دادن راه پیروان حکمت مشاء و تعقل‌ورزی صرف در رسیدن به حقایق، می‌نویسد:

این سخن را درنیاید هیچ فهم ظاهری

گر ابونصریستی، گر بوعلی سیناستی

وی در این بیت، تعقلی را که در حکمت مشاء جاری است، در حد فهم ظاهری می‌داند و بر این باور است که برای دستیابی به حقیقت، باید راهی غیر از تعقل صرف در پیش گرفت (شریفی دارابی، ۱۳۷۲، ص. ۵۴).

در مکتب اشراقی، ریاضت بدنی و تهذیب نفس به منزله گام آغازین برای کسب معرفت تلقی می‌شود. شهرزوری نتیجه ریاضات نفسانی را «بارقه الهی» و «اکسیر حکمت» می‌نامد که با تأییدن انوار الهی، بسیاری از مجهولات به معلوم تبدیل می‌شوند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص. ۳۰) و در جای دیگر، از تهذیب نفس و ریاضت نفسانی با عنوان «علم عملی» یاد می‌کند (همان، ص. ۳۳).

بنابراین، نکته قابل توجه آن است که هرچند تهذیب نفس و ریاضت جسمانی هرگز به طور مستقیم به عنوان ابزار معرفت سنجیده نمی‌شوند، اما نشان می‌دهند که می‌توان آن‌ها را مقدمه‌ای برای تأییدن حقایق بر نفس و جان انسان دانست. در این صورت، حقایقی بر انسان آشکار می‌شود که هرگز تعقل صرف به آن مرتبه راه نمی‌یابد.

بررسی شیوه زندگی سقراط نیز به خوبی گویای اصالت اصل تهذیب نفس در زندگی وی است. او در خوراک و پوشاک بر خود سخت می‌گرفت و اغلب با پای برهنه دیده می‌شد (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۴۲۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۱۷). چنان زندگی زاهدانه‌ای را برگزیده بود که دشمنانش او را «گدای پرگو» می‌نامیدند (گمپترس، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۵۲۸) و در دوره یونان باستان، که گرایش‌های هم‌جنس‌گرایانه فراوان بود، توانسته بود بر شهوت خویش غلبه کند (دورانت، ۱۳۷۷، ص. ۲۳۰).

گمپترس در این باره می‌نویسد: فایدون، محبوب‌ترین شاگرد سقراط، در مکالمه‌ای با پیشگو و قیافه‌شناس سوری به نام زوپوروس (Zopyros)، نقل می‌کند که وی در سیمای سقراط نشانه وجود شهوتی نیرومند را مشاهده کرد و هنگامی که شاگردان پیرامون سقراط به این داوری اعتراض نمودند، سقراط آنان را آرام ساخت و گفت: «زوپوروس درست دیده است، اما من بر شهوت خویش چیره شده‌ام» (گمپترس، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۵۸۵). با این حال، این پرسش مطرح می‌شود که هدف سقراط از تهذیب نفس و ریاضت‌های نفسانی چه بوده است؟ آیا او، همانند بسیاری از پیروان ادیان، خود را محدود می‌ساخت تا پاداش اعمال خویش را در جهانی دیگر دریابد، بی آنکه در پی ثمره‌ای در این جهان باشد؟ یا آن که فقر و تنگدستی، شیوه زندگی او را به این سو سوق داده بود؟

با بررسی نوشته‌های افلاطون درباره سقراط، پاسخ را این گونه درمی‌یابیم که سقراط می‌کوشید از طریق ریاضت و تهذیب نفس به فضیلت غایی، یعنی دانایی، دست یابد. در رساله فایدون از او نقل شده است که می‌گفت: «روح آدمی هنگامی می‌تواند به نیکوترین وجه اندیشه و تعقل کند که... از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا که میسر است، دور از تن در جست‌وجوی

حقیقت بکوشد» (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۴۹۳).

وی در ادامه، رابطه اندیشیدن و توجه به امور مادی را چنین تشریح می‌کند: «روح فیلسوف، تن را به دیده حقارت می‌نگرد و از آن دوری می‌جوید و با تمام توان خویش می‌کوشد تا از قید تن آزاد باشد» (همان). این عبارات به خوبی گویای آن است که سقراط آگاهانه تن به ریاضت می‌سپرد تا روزنه‌های علم به روی او گشوده شود و از هر راهی که وی را به سوی علم رهنمون می‌ساخت، برای نیل به این فضیلت دریغ نمی‌کرد. از همین رو، نام او را در زمره کسانی آورده‌اند که ریاضت را مقدمه‌ای برای کسب علم می‌دانند (شریفی دارابی، ۱۳۷۲، ص. ۵۵).

(ب) توجه به مکاشفات دیگران

همان گونه که گذشت، تاریخ فلسفه به دو بخش پیش از سقراط و پس از او تقسیم شده است و علت این تقسیم‌بندی، تغییر نگرشی بود که سقراط از مطالعه طبیعت به تفکر در باب انسان روی آورد و آن را تحکیم بخشید و فلسفه نظری را به فلسفه عملی تبدیل کرد؛ چراکه او نیز، بنا به اعتراف خودش در رساله تئتوس، همچون فیلسوفان پیش از خود، مدتی به تفکر درباره طبیعت پرداخته بود (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۵۳۴۹).

اما بنا به اذعان مورخان، نقطه عطف این ماجرا را باید در آشنایی او با معبد دلفی و جمله «خودت را بشناس» جست‌وجو کرد و پذیرفت که انقلاب درونی سقراط از همان جا آغاز شد (سهروردی، ۲۰۰۷، ص. ۳۲۴)؛ (النشار، ۲۰۰۷، ج. ۲، ص. ۴۳۸).

معبد آپولو در شهر دلفی (Delphi) مهم‌ترین پرستشگاه یونانیان محسوب می‌شد. در این معبد، کاهنانی مشغول عبادت بودند که به پیش‌گویی و غیب‌گویی شهرت داشتند و بزرگان بسیاری برای دریافت نظرات آنان به این مکان مراجعه می‌کردند (پلوتارک، ۱۳۸۰، ص. ۹). از جمله می‌توان به سفر کروزوس (Croesus) پادشاه لیدی (Lydia) به این معبد و کسب تکلیف از کاهنان آن اشاره کرد. او پس از قربانی و نیایش، این جمله را از هاتف معبد دلفی شنید (پیرنیا، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۳۶۴). درباره سقراط نیز گفته‌اند که وی سفری به آن جا داشته است.

سقراط سفری به آن معبد داشته است (گمپترس، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۵۹۴)، اما مشخص نیست این جمله در آن معبد نوشته شده بود و سقراط را به تأمل واداشت، یا این که هاتف معبد دلفی از طریق کاهنانش آن را شخصاً به سقراط گفته بود؛ با این حال، هرگونه که باشد، اثرپذیری سقراط از این جمله و الهام گرفتن وی اعجاب‌انگیز است.

شاید بتوان گفت تنبّه فکری پس از شنیدن یک جمله را نمی‌توان ابزار معرفت‌شهودی شمرد و این امر صرفاً آغاز تفکر سقراطی است؛ اما با بررسی بیشتر درمی‌یابیم که اهمیت دادن سقراط به سخنان هاتف این معبد، فوق‌العاده است. به عنوان مثال، گزنفون - که یک سرباز یونانی و شاگرد سقراط است - در کتاب خود نقل می‌کند که سقراط توصیه کرده بود برای یک تصمیم‌گیری جنگی، به معبد دلفی برود و با پیشکش کردن قربانی، راه چاره بجوید (گزنفون، ۱۳۸۴، ص. ۱۲۹). بنابراین، اگر سقراط را همان عقل‌گرای محضی بدانیم که تا پیش از مرگ دست از استدلال نکشید و همواره در پی توجیه عقلانی مسائل بود، نمی‌توان پاسخی قانع‌کننده برای این پرسش یافت که چرا به یک جنگجو، برای حل مسئله‌ای نظامی، توصیه می‌کند از هاتف معبد دلفی مدد بگیرد.

در رساله آپولوژی نیز به ماجرای دیگری اشاره شده که نشانگر اهمیت غیر قابل انکار او به هاتف این معبد است. ماجرا از این قرار است که کرفون (Charephon) دوست سقراط از هاتف معبد دلفی درباره داناترین شخص سؤال می‌کند و در پاسخ نام سقراط را می‌شنود. سقراط این جمله را چنان می‌پذیرد که خود را از جانب خداوند مأمور می‌داند تا مردم آتن را به جهلشان آگاه کند و به سمت معرفت و فضیلت سوق دهد. این امر چنان شوری در او افکند که مرگ را در مقابل چنین

مأموریتی کوچک می‌شمرد و کار خود را فرابشری می‌داند که در این راه تحمل سختی‌ها را برایش آسان جلوه می‌داد (افلاطون، ۱۳۹۸: ۱۶/۱-۱۸). نوع نگاه سقراط به پیشگویی‌های هاتف معبد نشانگر آن است که ادراکات سروش غیبی هرچند به صورت علم حصولی و با واسطه کاهنان آن معبد بوده اما در منظومه فکری سقراط ابزار ویژه‌ای برای کسب معرفت محسوب می‌شده است و گرنه می‌بایست تا زمانی که دلیل عقلی برای دستورات هاتف معبد دلفی نیابد به آنان توجهی نکند و همواره همراه با دلیل عقلی پیش برود.

ج) توجه به مکاشفات شخصی و ندای درون

فلاسفه‌ای که معتقدند سقراط عقل‌گرایی محض را بنیان گذاشت، به شدت مخالف آن هستند که جایگاهی برای الهامات و مکاشفات در منظومه فکری او در نظر گرفته شود. به عنوان مثال، ویل دورانت درباره او نوشته است: «نوابغ کلاسیک زاده این تعالی بزرگ هستند، مانند سقراط و ... اینان مردان آرامی هستند که بر شهوات خود مسلط‌اند ... کارشان آهسته و از روی تصمیم و شکیبایی است، نه از روی الهام و هیجان» (دورانت، ۱۳۷۷، ص. ۲۳۰).

شاید علت این مخالفت آن باشد که نمی‌توان برای الهام و مکاشفات شخصی معیار دقیقی مشخص کرد و پذیرش این نوع ابزار معرفتی، بازگشت به قضایای شخصی و همان سخن پروتاگوراس است که «انسان معیار همه چیز است». اما بررسی زندگی سقراط نشانگر آن است که وی به چنین اموری اهمیت فراوان می‌داد و بر اساس آن‌ها عمل می‌کرد.

طبق آن‌چه افلاطون در رساله آپولوژی نقل کرده است، سقراط از کودکی این ندا را دریافت می‌کرده که غالباً جنبه بازدارندگی داشته است، اما به گونه‌ای نبوده که او را به انجام کاری مجبور کند (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۲۹). همچنین، تقریباً محال بود خطری سقراط را تهدید کند و این پیام او را از آن آگاه نسازد (همان، ص. ۳۸).

اهمیت این ندا گاه به حدی بود که اگر میان آن ندای درونی و مأموریتی که سقراط برای خود فرض کرده بود تعارضی پدید می‌آمد، وی ندای درونی را مقدم می‌داشت. برای نمونه، در رساله تئتوس سقراط از کسانی سخن می‌گوید که برای تعلیم نزد او آمده‌اند و سپس روی گردان می‌شوند، اما پس از مدتی پشیمان شده و بازمی‌گردند؛ با این حال، ندای درونی او را از پذیرش برخی از آنان باز می‌دارد و سقراط نیز بر اساس همان ندا عمل می‌کند (همان، ج. ۳، ص. ۱۳۷۶).

بنابراین، به روشنی آشکار می‌شود که اگر قرار بود سقراط صرفاً با دلیل عقلی به این نتیجه رسیده باشد که وظیفه‌اش آگاه کردن انسان‌ها به جهل خویش است، دیگر معنا نداشت که به واسطه یک ندای درونی از تعلیم برخی از آنان سر باز زند.

با بررسی بیشتر به این نتیجه می‌رسیم که این ندا، مخصوص امور کلان و جهت‌دهی‌های کلی نبود و با جمله «خودت را بشناس» هاتف معبد دلفی تفاوت زیادی داشت؛ زیرا گاهی در امور روزانه نیز سقراط را از انجام کارهایی نهی می‌کرد که نمی‌توان برای آن‌ها دلیل عقلی اقامه نمود. مثلاً در رساله اوتیدم از او نقل شده است که می‌گفت: «دیروز بر اثر اتفاقی نیک که بی‌گمان نشانه لطف خدا بود، در رخت‌کن ورزشگاه، همان‌جا که دیدی، تنها نشسته بودم. هنگامی که خواستم برخیزم و بروم، آن علامت الهی که بیشتر اوقات به من هشدار می‌دهد، باز پدیدار شد. از همین رو از رفتن منصرف شدم» (همو، ۱۳۹۸، ج. ۲، ص. ۸۰۹).

ممکن است تصور شود امر بازدارنده از ابزار معرفت محسوب نمی‌شود؛ اما در این باره می‌توان گفت این ندا، به دلالت التزامی، نه تنها آگاه‌کننده بوده، بلکه به این نوع آگاهی اهمیت می‌دهد. برای مثال، در رساله فایدروس آمده است که سقراط گفت: «هنگامی که از رود می‌گذشتم، آن علامت خدایی که هرگاه قصد ارتکاب کاری ناشایست کنم پدیدار می‌گردد و مرا از آن کار باز می‌دارد، ظاهر شد و پنداشتم که ندایی در گوشم گفت: تا خود را پاک نساخته‌ای نباید از اینجا بروی. از این رو یقین

کردم که خود را به گناه آلوده‌ام» (همو، ۱۳۹۸، ج. ۳، ص. ۱۳۴۹).

بنابراین، نمی‌توان این ندا را صرفاً محدود به نهی و بازدارندگی دانست و آن را از هرگونه معرفت‌عاری جلوه داد. درباره این که ماهیت این ندا چیست و سقراط چگونه به آن دست پیدا کرده است، تاریخ‌نویسان فلسفه دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. عده‌ای از تبیین ماهیت آن اظهار بی‌اطلاعی کرده و پی‌بردن به آن را ناممکن دانسته‌اند (راسل، ۱۳۵۳، ص. ۱۴۸). برخی آن را به فطرت اولیه، یا همان ندای وجدان، تأویل کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۵). برخی فراتر رفته و نوشته‌اند سقراط به واسطه این ندا می‌توانست از آینده خبر دهد (گمپترس، ۱۳۷۵، ص. ۶۱۹). دیگرانی نیز آن را هم‌سنگ وحی نبوت دانسته‌اند. سروپالی رادا کریشنان در این باره می‌نویسد: «اگر سقراط در هند زاده می‌شد، محققاً او را تاره یا تجسم خدا می‌خواندند. اگر در فلسطین یا عربستان یا ایران پا به جهان نهاده بود، به صورت نبی یا پیامبر خدا تشخیص می‌یافت؛ زیرا سقراط در ذات خویش چیزی داشت که او را از همه انسان‌ها متمایز می‌کرد. سقراط مدعی آن بود که با سروش ارتباط دارد و از او الهام می‌گیرد» (رادا کریشنان، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۹).

در هر حال، می‌توان در منظومه فکری سقراط، الهام را نوعی ابزار معرفتی دانست؛ هرچند که غالباً جنبه بازدارندگی داشته باشد.

د) توجه به شعر و ادراک شاعران

شعر نیز نوعی شناخت محسوب می‌شود؛ زیرا گزاره‌های شعری، بدون تردید، بیانی از حقیقت شمرده می‌شوند. تجربه شاعرانه نوعی از معرفت است که در میان انواع معرفت انسان نسبت به هستی، جایگاه ویژه‌ای دارد و این تجربه، برخلاف آنچه از عنوان برمی‌آید، در انحصار شاعران نیست؛ چراکه با قوه خیال در ارتباط است و نزد بسیاری، این قوه جزئی از معارف به شمار می‌رود. از ابن عربی نقل شده است: کسی که از مرتبه و منزلت خیال آگاهی ندارد، از نظام کلی معرفت محروم است (دینانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۷۲).

زیرا از دیدگاه او، مراتب ادراکی انسان منحصر در سه امر حس، خیال و عقل است که در این میان، خیال برزخ و جامع میان حس و عقل به شمار می‌رود (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۹۱). بنابراین، خیال ادراکی فراتر از حس و فروتر از عقل محسوب می‌شود.

در مکالمات سقراطی، دو نوع برخورد با مقوله شعر دیده می‌شود. یکی مربوط به آثار ابتدایی افلاطون است که در آن، شعر نوعی جذبه و الهام محسوب می‌شود که در رتبه پیشگویی قرار دارد (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۱۷). دیگری در آثار میانی و پایانی افلاطون مشاهده می‌شود که در آن، سقراط به شاعران می‌تازد و معتقد است باید آنان را وادار کرد تا قصه‌های دیگری بسرایند و داستان‌های حقیقی بگویند (همو، ۱۳۹۸، ج. ۲، صص. ۹۴۱ و ۹۵۷). شاید این اختلاف به خاطر همان مسئله تفاوت سقراط تاریخی و سقراط افلاطونی باشد؛ زیرا نقل شده است که افلاطون، به حکم آن که «شیخ‌الفلسفه» شناخته می‌شد، با شاعران سرسازگاری نداشت و آنان را از آرمان‌شهر خود بیرون می‌راند (دینانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۶). از همین رو، به نظر می‌رسد برای دست‌یابی به دیدگاه‌های سقراط، باید به آثار ابتدایی افلاطون استناد نمود.

سقراط در رساله *آپولوژی* شاعران را تهی از دانایی می‌داند (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۱۷)، اما با قرینه‌هایی که در رساله‌های دیگر وجود دارد، می‌توان گفت وی ادراک شاعرانه را نفی نمی‌کند؛ بلکه نفی دانایی، ناظر به نوع خاصی از دانایی است و در رساله‌های دیگر به ادراک ویژه شاعران اشاره می‌کند. برای مثال، در رساله *منون* (Menon) تصریح می‌کند که شاعران از خدایان الهام می‌جویند (همو، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۳۸۸). در رساله *یون* (Ion) هومر را شاعری ملکوتی می‌داند که صاحب اندیشه است و هر کسی به کنه اندیشه او پی نمی‌برد (همو، ۱۳۹۸، ج. ۲، ص. ۶۰۵). در جایی دیگر نیز شاعران را رهبران و پدران

در کشف حقایق معرفی می‌کند (همو، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۱۵۱). او درباره منشأ شعر شاعران معتقد است تا زمانی که جذبه‌ای الهی بر آنان روی نهد و عقل و هوششان را نرباید، قادر به سرودن شعر نیستند؛ زیرا آدمی تا هنگامی که عقل و هوشش به جا باشد، نه می‌تواند شعر بگوید و نه پیشگویی کند (همو، ۱۳۹۸، ج. ۲، ص. ۶۱۱).

این سخن بدین معنا نیست که شاعران در حالت بی‌عقلی چیزی می‌گویند که فاقد ارزش معرفتی باشد؛ بلکه بدین معناست که ابزار معرفت منحصر در تعقل نیست. چنان که سقراط در رساله *فایدون* به این امر تصریح کرده و می‌گوید: شاعران حق دارند بگویند گوش و چشم از شنیدن و دیدن حقیقت ناتوان‌اند (همو، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۴۹۲). وی در این عبارت، به صراحت میان ادراک حسی و ادراک خیالی تفاوت قائل می‌شود و در ادامه می‌افزاید: حقیقت تنها از راه اندیشه و تعقل روشن نمی‌گردد؛ بلکه روح آدمی هنگامی می‌تواند به نیکوترین وجه اندیشه و تعقل کند که حس بینایی و شنوایی و خوشی و ناخوشی او را مشوش سازد، بلکه از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا که ممکن است، دور از تن در جست‌وجوی حقیقت برآید (همان).
تصریح سقراط بر عدم انحصار راه معرفت در اندیشه و تعقل، از روشن‌ترین شواهدی است که می‌توان بدان استناد کرد تا نشان داده شود که از نظر او، ابزارهای معتبر دیگری نیز برای کسب معرفت وجود دارد.

ه) کسب معرفت از طریق خواب

مرحوم الهی قمشه‌ای در تقسیم‌بندی انواع رؤیای صادقه می‌نویسد: «خواب‌های صادق که اتصال روح به عالم مثال و جواهر روحانی است، چند نوع است. یک نوع خوابی است که حقیقتی را که بر روح از عالم قدس منکشف شده، قوت خیال دست‌تصرف به آن رساند و عین آن حقیقت به صورت اصلی در نفس ناطقه باقی بماند و فراموش هم نکند. این گونه خواب به منزله وحی و الهام است و به تعبیری نیازمند نیست... نوع دیگر آن که روح حقیقتی را از عالم غیب کشف کرده و حوادث آینده بر او الهام و اعلام شده، لیکن معانی را به صورت مثال و در لباس تشبیه آورده و این نوع خواب محتاج به تأویل است و تعبیری دانا باید مشبه به را از مشبه جدا سازد و حقیقت معنا را کشف نماید.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص. ۱۶۹).

بنابراین، از نظر او هر دو دسته رؤیای صادقه جزو الهامات به‌شمار می‌آیند و می‌توانند کاشف از واقع باشند. ابن‌سینا نیز در این باره می‌نویسد:

«اگر آن مطالب غیبی و نقش روحانی خود محفوظ بماند و در حال خواب یا در بیداری عین آن در حافظه باقی بماند، نام آن وحی یا الهام یا رؤیایی است که نیازی به تأویل و تعبیر ندارد؛ زیرا آشکار است. اما در صورتی که عین آن وارد غیبی از میان برود و فقط آثار و حکایاتی از آن باقی بماند، در این صورت باید تأویل یا تعبیر شود؛ تأویل مربوط به وحی است و تعبیر مربوط به رؤیا.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۸۴).

از این دو دیدگاه درمی‌یابیم که آگاهی از عالم غیب گاهی در هنگام خواب رخ می‌دهد و بدین وسیله اموری که در آینده روی می‌دهد بر شخص آشکار می‌گردد و این امر بدون مداخله حواس ظاهری صورت می‌پذیرد.

در مکالمات سقراط نیز می‌توان به این امر توجه کرد که مکاشفه از راه خواب برای او معتبر بوده و بدان توجه می‌کرده است. او البته میان خواب‌ها تفاوت نیز قائل می‌شد. مثلاً در رساله *خارمیدس*، هنگامی که درباره خویشنداری سخن می‌گفتند، سقراط خطاب به خارمیدس گفت: «گوش فرا دار تا خوابی را که می‌بینم برای تو حکایت کنم و آنگاه خود داوری کن که آنچه می‌بینم الهام الهی است یا خواب بشری؟» (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۲۲۷).

در این گفتار، سقراط به خوبی میان خواب‌ها تفاوت قائل شده و یک نوع از آن‌ها را الهام الهی معرفی می‌کند. همو در رساله *آپولوژی خواب* را یکی از راه‌های ارتباط با خداوند معرفی کرده است (همان، ج. ۱، ص. ۳۱) و در رساله *کریتون* نیز به استناد

خوابی که دیده بود، از زمان مرگ خویش خبر داد (همان، ج ۱، ص. ۵۰). در رساله فایدون نیز به امری که در خواب به او گفته شده بود اهمیت داد و در صدد انجام آن برآمد (همان، ج ۱، ص. ۴۸۷). این موارد همگی نشان می‌دهد که سقراط هم به گزاره‌هایی که در خواب به او امر می‌شد اهمیت می‌داد و هم آنچه را که در خواب، مبنی بر خبر دادن از واقع، مشاهده می‌کرد و حاکی از واقعیت بود جدی می‌گرفت. این امر حکایت‌گر آن است که این نوع ادراک شهودی نیز نزد سقراط از اهمیت برخوردار بوده است، هرچند ممکن است رتبه آن به اندازه برخی دیگر از ابزارهای معرفتی نرسد.

نتیجه

سقراط فیلسوفی بود که توانست چرخش مهمی در مسائل مطرح شده میان فلاسفه پیش از خود ایجاد کند و مطالعه انسان و احوال انسان را به جای مطالعه طبیعت مورد توجه فلاسفه بعد از خود قرار دهد. از دیدگاه او دانایی مهم‌ترین فضیلت محسوب می‌شد. اما فلاسفه در این که کدام نوع از دانایی مورد توجه سقراط است نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند. برخی مصرانه در تلاشند که او را فیلسوف عقل محور معرفی کنند به گونه‌ای که ادراک شهودی نزد او اعتباری ندارد. از همین رو او را پیشوای فلاسفه مکتب مشاء نیز خوانده‌اند. اما با بررسی احوال سقراط و به ویژه آن چه در نوشته‌های اولیه افلاطون به دست می‌آید به این نتیجه می‌رسیم که سقراط به ادراک شهودی نیز اهمیت فراوان می‌داده و به آن توجه می‌کرده است. توجه او به ادراک شهودی و اعتبار آن را می‌توان از طریق اهمیت دادن به ریاضت برای کسب معرفت، توجه به مکاشفات هاتف معبد دلفی و ندای درونی خود و نگرش ویژه او به قوه خیال از طرف شعر شاعران و خواب‌های الهام انگیز به دست آورد و باید گفت سقراط تمام عمر خویش را صرف دانایی کرد و ابزار دانایی نزد او اعم از عقل و حس و شهود بوده است.

منابع

- ابن عربی (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر
- استیتس، والتر ترنس (۱۳۸۵ ه.ش)، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید
- ارسطو، (۱۳۸۴ ه.ش) *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت
- افلاطون (۱۳۹۸ ه.ش)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی
- الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳ ه.ش)، *حکمت الهی عام و خاص*، تهران: نشر اسلامی
- بریه، امیل (۱۳۵۲ ه.ش)، *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*، ترجمه علی مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران
- بونتمپو، چارلز و اس جک اولد (۱۳۸۵ ه.ش)، *جغد مینروا، فلسفه به روایت فیلسوفان*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس
- پلوتارک، و کسروی، احمد. (۱۳۸۰ ه.ش). *ایرانیان و یونانیان به روایت پلوتارک*، تهران: جامی.
- توماس، هنری (۱۳۸۶ ه.ش)، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریده بدره‌ای، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- حیدری، سید کمال (۱۴۳۵ ه.ق)، *الفلسفه*، تحریر قیصر تمیمی، کاظمین: مؤسسه الإمام الجواد للفکر و الثقافة
- _____ (۱۴۲۹ ه.ق)، *العرفان الشیعی*، تحقیق خلیل رزق، قم: دار فراق
- دورانت، ویلیام (۱۳۷۷ ه.ش)، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۷ ه.ش)، *نیایش فیلسوف*، تهران: نشر علم
- راداکریشنان، سروپالی (۱۳۸۷ ه.ش)، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- راسل، برتراند (۱۳۵۳ ه.ش)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندی، تهران: پرواز
- زعیمیان، تغرید (۱۴۲۳ ه.ق)، *آراء الفلسفیه عند أبی العراء المعری و عمر الخیام*، قاهره: دارالثقافه
- سهروردی، شهاب الدین (۲۰۰۷ م)، *الرسائل الصوفیه*، ترجمه عادل محمود بدر، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب
- شریفی دارابی، عباس (۱۳۷۲ ه.ش)، *تحفه المراد*، شرح قصیده میرفندرسکی، تهران: الزهراء
- شهرزوری، محمد (۱۳۷۲ ه.ش)، *شرح حکمه الاشراف*، تحقیق حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۵ ه.ش)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوآر
- کاپلستون، فردردیک (۱۳۸۵ ه.ش) *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران: سروش
- کاسرلی و لوین و ماری کروک هوفمن (۱۳۷۰ ه.ش)، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران: حکمت
- گاتری، دبلیو کی سی (۱۳۸۸ ه.ش)، *فیلسوفان یونان باستان از طالس تا ارسطو*، ترجمه حسن فتحی، تهران: نشر علم
- گاتلیب، آنتونی (۱۳۸۴ ه.ش)، *رؤیای خرد، تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا نسانس*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس
- گزنفون (۱۳۸۴)، *لشکرکشی کوروش*، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: دنیای کتاب
- گمپترس، تئودور (۱۳۷۵ ه.ش)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی
- ملاصدرا (۱۳۷۸ ه.ش)، *المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- النشار، مصطفی (۲۰۰۷ م)، *تاریخ الفلسفه اليونانیه من منظور شرقی*، قاهره: دارالقباء الحدیثه